

## Una ontología de la diferencia. Acuerdos y desacuerdos entre las filosofías de Heidegger y Deleuze.

Prof. Dr. Juan Pablo E. Esperón<sup>1</sup> (USAL: área San Miguel, UNLaM, ANCBA, Investigador del CONICET). Buenos Aires, Argentina.

### Resumen.

Lo que intentamos en este artículo es pensar conjuntamente algunos aspectos de la relación entre Deleuze y Heidegger en torno al problema de la diferencia (ontológica) de manera que sus posiciones se sobrepujan mutuamente y no decidir y justificar a una por sobre la otra. Sobreponiéndolos y contrastándolos logramos pensarlos en conjunto, ya que estos pensadores son indiscutiblemente actuales y sus filosofías son determinantes para comprender nuestro mundo pero, a la vez, transportan un gran flujo de pensamiento para el futuro filosófico. De este modo, presentamos las posiciones de Heidegger y Deleuze en torno a la cuestión de la diferencia para luego mostrar algunos puntos de acuerdo y otros puntos de desacuerdo respecto de este problema.

**Palabras Clave:** DIFERENCIA, ONTOLOGÍA, RELACIÓN.

### Introducción.

Tanto Heidegger como Deleuze postulan la noción de diferencia para abordar el problema que el sistema hegeliano les había dejado, pues la totalización del saber comprendía al conjunto de la historia, su sentido y al conocimiento al sostener que la filosofía había llegado a su culminación y se había convertido en “saber absoluto”. Heidegger y Deleuze rechazaron decididamente esta alternativa impuesta por la coyuntura histórica y afirmaron la posibilidad de pensar la irrupción de la novedad cuyo carácter irreductible es la absoluta contingencia. Sin embargo, estos pensadores advierten que la novedad no consiste en un nuevo elemento o caso particular que se desprenda o desarrolle del sentido de la historia ni tampoco en la negación determinada de los resultados últimos de la historia de la filosofía. Lo nuevo nunca está ya dado, ni insinuado, ni contenido en la historia sino que es el producto del devenir, de

---

<sup>1</sup> El autor es profesor y doctor en filosofía. Dicta clases de filosofía en la Universidad Nacional de La Matanza y es miembro de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Es investigador del CONICET y editor responsable de la Revista de Filosofía “Nuevo Pensamiento” dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Ha publicado numerosos artículos y libros respecto de las filosofías de Nietzsche, Heidegger y Deleuze.

combinaciones inéditas o de “encuentros” aleatorios y contingentes. Este texto busca plantear: ¿por qué postular una filosofía de la diferencia implicaría pensar la irrupción de la novedad en su radicar contingencia?; y a su vez plantear, ¿qué encuentros se suscitan entre Heidegger y Deleuze en torno a problematizar y pensar la noción de diferencia?; como también mostrar ¿qué desacuerdos se producen entre sus propuestas de pensamiento?

### I. Heidegger y la diferencia.

Una de las primeras teorizaciones de la diferencia explícita y acabadamente formulada en la obra de Heidegger se encuentra en el ensayo de 1929 llamado “La esencia del fundamento” donde Heidegger afirma:

“El no ser escondido del ser significa siempre la verdad del ser del ente, sea este real o no. Recíprocamente, en el no ser escondido de un ente está siempre implícita la verdad de su ser. La verdad óptica y la verdad ontológica se refieren, respectivamente, al ente en su ser y al ser del ente. Ellas se compenetran esencialmente en base a su relación con la diferencia (Unterscheid) entre el ser y el ente (ontologische Differenz). La esencia de la verdad – que por eso se bifurca necesariamente en óptica y ontológica-, sólo es posible, junto al abrirse de esta diferencia”.<sup>2</sup>

Aquí la diferencia ontológica (la diferencia radical entre el ser y el ente) es primera respecto de la diferencia óptica, pues aquella se da entre lo que aparece en un cierto horizonte y el horizonte mismo como apertura que posibilita la aparición del ente. De este modo la diferencia en el pensamiento de Heidegger debe ser comprendida activamente, es decir, como “*diferenciante*”. El participio presente indica la absoluta donación del ser respecto al ente. Es fundamental comprender al “es”, en el lenguaje, como un tránsito a... El ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta trascendencia del ser, como sobrepasamiento y donación en lo ente al que llega, ad-viene. Este es el sentido propio del participio presente; es una tensión que se “da” *entre (Zwischen)* ambos y se mantiene. Así,

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin, “La esencia del fundamento”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 126.  
 NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

Heidegger puede afirmar que “*sobrevenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra*”.<sup>3</sup>

Pero a su vez, para Heidegger la noción de diferencia está íntimamente ligada a la noción de mismidad enunciada por Parménides: “*ser y pensar son lo mismo*”. La mismidad de pensar y ser es mutua pertenencia (*Zusammengehören*)<sup>4</sup> entre (*Zwischen*) ambos. La identidad, puesta en relación a la diferencia, debe ser pensada de un modo distinto al de la representación de la metafísica. Pues ella refiere a la “mismidad” a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. Pues por mismidad debemos comprender la relación contingente, irreductible y de mutua pertenencia entre ser y pensar.<sup>5</sup> Pero ¿ser y pensar no son dispares? El hombre no es simplemente un ser racional –con esta determinación la metafísica lo convirtió en un ente (lo cosificó). El ser-humano<sup>6</sup> es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así “es”, acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia originaria.<sup>7</sup> De este modo, Heidegger reinterpreta la frase de Parménides al afirmar que “*el ser tiene su lugar – con el pensar – en lo mismo*” (*Sein gehört – mit dem Denken- in das Selbe*).<sup>8</sup> Y ¿qué significa ese “lo mismo” para el pensamiento de Heidegger? Lo que da (*es gibt*) tanto al *ser* como al *pensar* su *mismidad*, su *mutua pertenencia*. Ese mutuo pertenecerse acontece, para Heidegger, como acontecimiento de apropiación (*Er-eignis*).<sup>9</sup> En el *Er-eignis* hombre y ser se pertenecen.

Ahora bien, Heidegger muestra que en la exegesis historiográfica<sup>10</sup> la pregunta por la diferencia (ontológica) resulta extraviada u olvidada; pues se ha confundido la

<sup>3</sup> ID, p. 141.

<sup>4</sup> Heidegger dice que el pertenecer (*ge-horen*) determina lo mutuo (*zusammen*), y no viceversa. Cfr. ID, 68-73.

<sup>5</sup> Cfr. ID, p. 68-73.

<sup>6</sup> En la noción *ser-humano* se devela la *relación* presente *entre* (*zwischen*) ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima relación entre la identidad y la diferencia. La identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la diferencia-diferenciante (*Unterscheidung*).

<sup>7</sup> Cfr. ID, p. 68-73.

<sup>8</sup> ID, p. 69.

<sup>9</sup> ID, p. 91.

<sup>10</sup> El término *historia* es una noción sumamente relevante en la filosofía heideggeriana. La noción de historia entendida como *Geschichte* funciona, en la filosofía de Heidegger, de modo sincrónico en cuanto interpretación del ser como fundamento de lo ente; y no de modo diacrónico, es decir, no debemos comprender que, Heidegger, a partir de un hecho dado lo reconstruya históricamente, sino que Heidegger hace coincidir la historia con un modo de pensar la realidad determinado, llamado metafísica. Por eso, en Heidegger, debemos hablar de la historia de una interpretación y no de historia de hechos, ya que de lo que se trata aquí es de una historia sin partes, solo hay un acontecimiento que es el de la metafísica. Por NUEVO PENSAMIENTO. *Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>*

diferencia ontológica con la diferencia onto-teo-lógica. Esta última diferencia es una diferencia que se encuentra en un plano metafísico de comprensión; en cuanto refiere a una diferencia entre un ente que resulta supremo a todos los demás pues da ser todos los entes, y se constituye como fundamento de todo lo ente en general. Según Heidegger, este modo de comprender a la diferencia se convierte en el motor que pone en marcha a la metafísica y a todo la historia de occidente y posibilita el despliegue y dominio planetario de la tecno-ciencia moderna ya que se consume en el llamado idealismo alemán. Pues si el yo pienso es concebido como principio, lo verdadero es la substancia en sí, que deviene sujeto para sí, como saber de sí. Lo verdadero es el todo, la substancia devenida sujeto –es la unidad sujeto-objeto–, es decir, el saber absoluto. Aquí estamos ante la dialéctica, que es la ciencia en donde método y contenido van unidos. La forma está unida al principio. De este modo, se explica la multiplicidad de entes a partir de la identidad del pensar con el ser. Pero aquí también la multiplicidad es fenómeno, porque al identificar la verdad con lo absoluto y lo absoluto con la unidad, solo reduciendo lo múltiple a la unidad estaremos en posesión de la verdad.<sup>11</sup> Pero identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente, como lo fundado muestra el olvido (Irre) del ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica;<sup>12</sup> al mismo tiempo que se hace patente el despliegue de la metafísica y la historia de occidente como onto-teo-logía.

## II. Deleuze y la diferencia.

---

ello la metafísica no es una etapa sino que debe reconocerse como época, es decir, la época en donde se ha eliminado el tiempo, dentro del tiempo; y esto nos lleva nuevamente al problema fundamental del que parte Heidegger en su filosofía y que recorre todo su pensamiento, el problema es que nuestra época es metafísica, y estamos en ella; es decir, interpretamos todo real metafísicamente. Pero reconocer eso mienta, de algún modo, un tránsito; pues reconocer a la metafísica como el único horizonte de comprensión e interpretación posible conlleva la posibilidad de postular un enfrentamiento. Pero tal enfrentamiento no consiste en proponer un nuevo principio de interpretación de la realidad, o postular algo así como una nueva filosofía, sino en comprender que la historia es metafísica.

<sup>11</sup> Cfr. CORTI, Enrique, “La inteligencia y lo inteligible”, en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, Usal, Bs. As., 1985, p. 44.

<sup>12</sup> Por *diferencia ontológica* debe comprenderse la distancia irreductible entre ser y ente como aquello que no puede ser conceptualizado ni definido. Por ello, el acontecimiento de la metafísica como así también el de la verdad no es producto de una diferencia del entendimiento en el primer caso; ni tampoco aquello que pueda resolverse en el ámbito gnoseológico o lingüístico en el segundo caso. La diferencia es el acontecimiento en cuanto tal y esta diferencia así entendida define también la constitución ontológica y no lingüística ni gnoseológica de la verdad como *Alétheia*; como el movimiento del ser que des-oculta lo ente a la vez que se oculta. La verdad es el claro (*Lichtung*) donde al des-ocultar lo ente que ella abre ella misma se oculta.

Deleuze presenta una ontología donde el ser es concebido como diferencia de diferencia, en cuanto que la diferencia es remitida a otras diferencias y no ya a la identidad del fundamento como principio totalizador. Pues, como afirma Gallego:

“Lo virtual no es ni lo posible ni lo probable sino, lo potencial, lo tenso, lo intenso, lo intensivo o, lo que es lo mismo, la diferencia considerada en tanto que ligada, conectada, referida a otras diferencias, aquello que tiende a hacer posible que la más alta potencia del ser, su más radical diversificación, nunca coincida con su disolución extrema”.<sup>13</sup>

En este sentido, la diferencia debe ser considerada desde tres perspectivas: diferencial-diferenciante-y-diferenciada. La primera refiere a la esencia del ser, pero no a su esencia abstracta, sino que refiere al ser en cuanto a su estado productivo, es decir en su estado de potencia absoluta. La segunda muestra el estado tenso o intensivo de la diferencia, considerada en tanto conectada y ligada a otras diferencias; es aquella que hace que de la plena potencialidad<sup>14</sup> se genere, produzca y potencie lo virtual. Por último, en tercer lugar, la diferencia diferenciada refiere a la dimensión donde las diferencias ligadas se integran por regiones, es decir, donde la ligazón de las diferencias resuelve momentáneamente su constitutiva tensión alcanzando una estabilidad o actualidad provisoria que permite diferenciar unos simulacros<sup>15</sup> de otros.<sup>16</sup> De este modo, desde este contexto ontológico que tiende a darle movilidad al ser, concibiendo al ser como devenir y haciendo del ser, el ser del devenir; lo real es lo mutable y la realidad el resultado de la mutabilidad decidida *por* y *en* el seno de la diferencia considerada desde los tres elementos expuestos.

<sup>13</sup> GALLEGO, Fernando, “Prefacio a un libro necesario”, en MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p. 16.

<sup>14</sup> Cf. Gallego, F., “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p. 16. Además, en la misma nota Gallego afirma que la noción de potencialidad debe comprenderse como el estado de tensión real de la relación existente entre dos o más diferencias y no como posibilidad o probabilidad; como también, la noción de potencia debe comprenderse como la capacidad de variación de una diferencia que no afecta sin ser afectada a la vez, y no como impulso, pulsión y acción subsidiarias, todas ellas, de la metafísica tradicional.

<sup>15</sup> Fernando Gallego afirma que la noción de simulacro no refiere a cierta falta de realidad de lo real; sino que la noción de simulacro sirve para poner a un lado las contiendas metafísicas sobre las nociones de cosa, ente y objeto; de este modo, el simulacro refiere a la verdad de la realidad en un triple sentido “1) porque se diferencia respecto de otros seres, 2) porque resulta diferenciado en el ser, 3) porque es, en sí mismo, bien una diferencia, bien la integración de un cierto complejo de diferencias mutuamente ligadas”. Gallego, F., “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p.17.

<sup>16</sup> Cf. Gallego, F., “Prefacio a un libro necesario”, en Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, nota 9, p. 16.

De este modo, Deleuze sienta las bases de una nueva ontología de la diferencia y la inmanencia, donde lo diferente se relaciona con lo diferente sin que pueda ser reducido a una identidad que impera en el modo de fundamentar de la tradición metafísica occidental. Estas diferencias móviles potencian y crean lo diferente, en cuanto diferente; a la vez que tienen como elemento decisivo la intensidad: puro movimiento diferencial de relaciones de fuerzas que se multiplican al infinito. Esto implica, a su vez, concebir la diferencia como pura positividad; como un proceso de permanente diferenciación, eliminando la posibilidad de encontrar puntos de referencia o fundamentos últimos. Esta diferencia de fuerzas intensivas no puede ser definida desde una instancia exterior a ella, es decir, trascendente, pues estamos en presencia de un “plano de inmanencia”.<sup>17</sup> La inmanencia es el campo de fuerzas generativas y productivas donde, constantemente, se actualizan multiplicidades pero sin agotar su poder de cambio e impidiendo toda fundamentación o justificación última. El plano de inmanencia es un todo ilimitado que se presenta siempre abierto pero que no totaliza sus partes en una unidad superior y absoluta dado que este plano mienta un sistema de coordenadas, de diferentes dimensiones y orientaciones que producen constantemente conexiones que renuevan, a la vez, la totalidad del plano. Mengue define la inmanencia como “el encuentro de múltiples dimensiones o líneas de fuerza que se entrecruzan sin que una se eleve para cumplir el rol de unidad trascendente. La inmanencia reconduce al pluralismo”.<sup>18</sup> De este modo, la realidad aparece sobre un plano inmanente de múltiples dimensiones, constituidas, ellas, de diferentes líneas o relaciones de fuerza: líneas de despliegue o transformación (líneas de fuga); o líneas de reposo o estabilización (estratos o segmentos).<sup>19</sup> En suma, la diferencia es devenir inmanente, flujo de tiempo que siempre retorna.

<sup>17</sup> Debemos aclarar que el plano de inmanencia o el plano de consistencia no refiere a un concepto porque esto implicaría que los demás conceptos del plano sean totalizados o fundamentados por esta suerte de concepto superior, universal, absoluto y necesario al que se podría llegar a través de una deducción (propia de la tradición filosófica) lo que permitiría, en definitiva, el cierre total del campo, y así estaríamos, nuevamente, ante la presencia de un fundamento absoluto, al modo en que la metafísica occidental fundamenta la realidad; pero ello es justamente lo que combate la filosofía deleuzeana.

<sup>18</sup> Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, p. 72.

<sup>19</sup> De este modo, la genealogía se convierte en una cartografía o diagrama para Deleuze: estudio de las líneas, sus caminos, sus movimientos sobre el plano. Recordemos que Deleuze señala tres clases de líneas: 1- Las primeras son rígidas, son líneas duras “molares”, muestran un devenir sedentario, cortan y recorran la actividad, el movimiento. Segmentarizan y estratifican el devenir en forma rígida y según oposiciones duales (unidad/multiplicidad, hombre/mujer, esencia/apariencia, etc.), y mientan un plano de organización (orden social y político, esto refiere al aparato del estado en cuanto máquina sobrecodificada y abstracta). 2- Hay otras líneas más flexibles, son líneas migrantes “moleculares”. Muestran umbrales móviles y cambiantes, opera micro devenires y ponen en juego intensidades que fluyen entre los  
**NUEVO PENSAMIENTO. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. ISSN 1853-7596. Volumen V, Número 6, Año 5, Diciembre de 2015. Sitio web: <http://mabs.com.ar/nuevopensamiento/index.php/nuevopensamiento/index>**

“El eterno retorno, según Nietzsche, no es de ningún modo un pensamiento de lo idéntico, sino un pensamiento sintético, pensamiento de lo absolutamente diferente que reclama un principio nuevo fuera de la ciencia. Este principio es el de la reproducción de lo diverso como tal, el de la repetición de la diferencia”.<sup>20</sup>

De este modo, Deleuze comprende al retorno como repetición, pero no como repetición de lo mismo, de lo idéntico; sino que la repetición es de lo diferente: de la posibilidad absoluta y contingente de la diferencia,<sup>21</sup> esto es, repetición de la posibilidad del acontecimiento cuyas relaciones, conexiones de fuerzas y efectuaciones son siempre nuevas y originales. Pues no es el ser el que retorna, el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye la posibilidad de la diferencia en cuanto *se* afirma en el devenir, y ello sucede eternamente. “No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple”.<sup>22</sup> Lo que retorna es la diferencia, esto implica que no hay idea, ni unidad fundamental, ni identidades de antemano. El eterno retorno es la potencia del ser del devenir que acontece en su absoluta y radical contingencia. En definitiva, lo que retorna es siempre lo que difiere. No hay sujeto o substrato que subyazca al volver. Tampoco es la diferencia quien regresa como un soporte del movimiento conservándose a sí misma, porque la diferencia no deja de afirmarse, reproducirse y repetirse como siendo siempre otra, por lo cual no hay mismidad ni identidad en donde pueda apoyarse. Por ello, volver es el ser de la diferencia; pues Deleuze pone todo su esfuerzo en elaborar una ontología de la diferencia donde esta solo pueda ser relacionada con otras diferencias, es decir, produce una ontología activa de la diferencia. Así, el eterno retorno es y se dice de la diferencia en cuanto a su intensidad, lo que hace que el retorno no sea de lo mismo o igual sino

---

segmentos, socavándolos. Estas líneas reterritorializan. 3- Por último, Deleuze señala las líneas de fuga, son líneas nómadas, son creadoras de desterritorializaciones. Ellas escapan a todo dualismo rígido e inventan conexiones nuevas, imprevistas e imprevisibles. Estas líneas componen lo que Deleuze llama “máquina de guerra” que no tiene que ver con la guerra sino con la marca negativa que deja en la “historia oficial”. La máquina de guerra es un agenciamiento lineal de fuga, compone un espacio “liso” que se propaga al modo de un virus, mienta un devenir revolucionario (*agenciamientos* colectivos e inventivos). Solo cuando se las separa de lo que ellas pueden cambiar de sentidos, el régimen de signos (v. g. de guerrilla a operación militar) y se las apropia el estado (máquina abstracta que sobrecodifica el plano).

<sup>20</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 69.

<sup>21</sup> El eterno retorno es el “para sí” de la diferencia, en cuanto eterno retorno de lo diferente, es decir lo que se repite es la posibilidad de las diferencias. Pero el “en sí” de la diferencia es lo que Deleuze nombra en Diferencia y Repetición como “precursor sombrío”, este pone en relación las series heterogéneas.

<sup>22</sup> Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 72.

que siempre es de lo diverso y de lo diferente. De aquí se infiere el sentido unívoco que Deleuze le confiere al ser. “Las diferencias vuelven, el ser es el volver de las diferencias, sin que haya diferencias en su manera de volver y decir el ser”.<sup>23</sup> Esto significa que no es el ser el que vuelve y subyace a las diferencias que distribuye, el substrato del volver no es el ser; son las diferencias y de estas el hecho de que retornan de lo que se dice que son, de las que se dicen que “vuelven”, en un solo y mismo sentido.

### III. Acuerdos y desacuerdos en torno a la noción de la diferencia en los planteamientos de Heidegger y Deleuze.

#### a. Acuerdos.

En la filosofía de Heidegger, del mismo modo que en el pensamiento de Deleuze, no cabe ya hablar de una metafísica en cuanto el “metá” refiere a un más allá donde habitan ciertos fundamentos o principios a partir de los cuales puede explicarse toda la realidad, tales como la idea, la causa no causada, el acto puro o el espíritu absoluto). En el planteo que estos pensadores hacen, lo relevante es comprender a la diferencia como aquella relación que reúne y mantiene la distancia irreductible e inalienable entre el ser y los entes en términos heideggerianos, o entre lo virtual y los centros de intensidad móviles como los llama Deleuze. Comprender de este modo a la diferencia es garantía de que ella no pueda ser subsumida ni superada. Y, en este sentido, resulta claro el punto de encuentro entre Heidegger y Deleuze, dado que ambos acuerdan en que lo decisivo es que la cosa “es” con un único hincapié en el “es” como potencia plástica que produce la diferencia.

Debemos destacar, también, que el pensador alemán es uno de los pioneros en postular la noción de diferencia para abordar de otro modo los problemas ontológicos reunidos bajo la noción “ser” que se han planteado en la historia de la filosofía; y cuyos desarrollos cargan con un caudal tan grande de problemas, significaciones e interpretaciones que han terminado en muchos equívocos y malos entendidos; hasta llegados al punto de que, actualmente, con la voz “ser”, no puede plantearse ningún problema ni decirse nada nuevo. En este sentido es que Heidegger inaugura un nuevo modo de hacer filosofía, continuado, a nuestro entender, en muchos aspectos por Deleuze, cuyo carácter distintivo es el de replantear los problemas ontológicos centrales

<sup>23</sup> Mengue, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, p. 266.

de esta actividad, *i. e.*: “qué es y cuál es el sentido del ser” y “por qué hay entes pudiendo no haberlos” postulando un otro movimiento del pensamiento que tiene como eje fundamental la noción de diferencia ontológica.

Resulta claro que Deleuze, del mismo modo que Heidegger fundan, o si se quiere, brindan nuevos aires al pensamiento filosófico a partir del cuestionamiento de la identidad, del concepto, de la representación, en favor de la diferencia, el devenir y la multiplicidad. Si hacer filosofía consiste en pensar al ser, a las cosas y al pensamiento en tanto que piensa, estos filósofos muestran que la diferencia está a la base de este nuevo modo de hacer filosofía.

En ambas filosofías, entonces, hay un primado de la diferencia por sobre la identidad, el fundamento, la verdad o el concepto, y que estos autores también sostienen que la realidad del ser es diferir; pues el sentido de la noción de diferencia en estos autores remiten a una especie de posibilidad absoluta, a una condición de contingencia radical de la realidad que se brinda como apertura y donación, sin referencia a elementos trascendentales.

En suma, estos pensadores hacen un gran esfuerzo en dejar de pensar la realidad binariamente o disyuntivamente; y para ello se valen de la noción de *entre o medio*. Esta noción refiere a la posibilidad absoluta de la producción de relaciones y conexiones originales y contingentes pero sin dar lugar a ningún tipo de subsunción ni superación, sino que la noción de *entre* sugiere la apertura originaria del estallido de la diferencia como diferencia, el estallido del ser como afirmación de múltiples y diferentes fuerzas intensivas en relación. Pues problematizar la diferencia en sí misma, como única instancia sobre la que se juega la contingencia de la realidad, sin necesidades trascendentales, supone superar la arquitectura categorial de la metafísica occidental.

### **b. Desacuerdos.**

Deleuze en *Diferencia y repetición*,<sup>24</sup> en la nota 21 del primer capítulo titulado *La diferencia en sí misma*, sostiene que la metafísica es impotente para pensar la diferencia en cuanto tal dado que la representación subordina la diferencia a la identidad, pues en la diferencia no hay síntesis, ni mediación, ni reconciliación al modo dialéctico. Por su parte, Heidegger en su conferencia de 1957 titulada “El principio de identidad” afirma que tal principio refiere a que “todo ente es idéntico a sí mismo”. La

<sup>24</sup> DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Universitaires de France, París, 1968.

fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera:  $A = A$ . Este principio es considerado la suprema ley lógica para pensar occidental. La tradición filosófica convirtió en principio de identidad los principios aristotélicos de no contradicción y tercero excluido. Ambos principios fueron asociados a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, “*ser y pensar son lo mismo*”; pero *to autó*, lo mismo, se comprende, en la tradición metafísica occidental, como igualdad lógica y unidad óptica y no como mismidad. A su vez aclara que al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente, como lo fundado, se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica originaria. Pero el ser fundamento que funda no es el ser, en su estatus de *diferencia-diferenciante*, con lo ente. En este sentido, Heidegger, aporta elementos importantísimos en la comprensión de la diferencia. Pero, según Deleuze, esta problematización de la diferencia queda a mitad de camino, porque para Heidegger el significado propio de “lo mismo” en la sentencia de Parménides es comprendido como aquello que reúne lo diferente en una unión original; pero Deleuze se pregunta ¿es suficiente oponer “lo mismo” a “lo idéntico” para pensar la diferencia original y arrancarla de las mediaciones? En este sentido, Deleuze piensa que en la filosofía heideggeriana no se da una verdadera superación de las estructuras metafísicas en vías de poder pensar la diferencia en cuanto diferencia, dado que Heidegger, en última instancia, sigue pensando al ser como *arkhé*, y, en este sentido, se puede sostener que el ser es pensado como fundamento de lo ente nuevamente. Entonces, cabe preguntarse junto a Deleuze ¿Heidegger realmente concibe al ser sustraído de toda subordinación con respecto a la identidad de la representación? Deleuze observa claramente que el intento heideggeriano por pensar la diferencia no llega a buen puerto porque al poner la diferencia en tensión con la mismidad (identidad), aquella termina reducida a esta, i. e., la diferencia resulta pensada sobre “lo mismo” y absorbida por ello. Ello sugiere seguir pensando la realidad a partir de un fundamento último y organizador cuyo soporte es la identidad.

En suma, Deleuze muestra que en la filosofía de Heidegger la tensión entre la identidad y la diferencia se juega sobre “lo mismo”, pero observa Deleuze, que la diferencia ya no ha de pensarse sobre “lo mismo” lo que implicaría seguir atrapado dentro de un modo de pensamiento único y consumado, sino que replantear de un nuevo modo el problema de la diferencia en términos ontológicos implicaría pensarla en tensión con la repetición, entendida como repetición, no de “lo mismo”, sino repetición

de la diferencia. Pero debemos preguntarnos también ¿Deleuze realmente ha comprendido la filosofía de Heidegger?, ¿no es la noción de *Ereignis* (acontecimiento de apropiación), en el pensamiento de Heidegger, un modo de problematización de la diferencia que no puede ser reducido a la identidad? Por otro lado, debemos preguntarnos también, ¿las nociones de repetición, intensidad, inmanencia, fuerza, etc. no son subsidiarias de un tipo de pensamiento metafísico que se juega sobre la base de la representación que supone al principio de identidad, y que impide pensar la diferencia en sí misma?

Para Deleuze, la diferencia no puede ser pensada como un recuerdo o rememoración interna a la historia del pensamiento occidental, ni como la liberación del un ser que debido a un olvido o error se ha extraviado en esta misma historia tal como lo postularía Heidegger. Al respecto Mengue sostiene “la filosofía de la diferencia no puede consistir mas que en una descripción de las relaciones de pura exterioridad que son constitutivas de lo múltiple como tal”.<sup>25</sup> Así es que Deleuze considera que en la filosofía de Heidegger no se da una verdadera destrucción o superación de un modo de pensamiento regido por la lógica de la identidad y de las categorías metafísicas en general, porque se subordina la diferencia a la mismidad. Cabe preguntarse en primer lugar ¿qué significa para Deleuze la subordinación de la diferencia a la mismidad? Como expusimos antes, para Heidegger, pensar la diferencia entre ser y ente implica pensar lo no pensado u olvidado en la noción de identidad, es decir, pensar la mismidad. Resulta claro, entonces, que para el pensador alemán pensar un ser sin *telos*, pensarlo como la nada, no como negación sino como aquello que se retrae y aparece al modo de ausencia en todo ente; escapa a la representación metafísica. En este punto podríamos encontrar un lugar de mutuo acuerdo entre ambos pensadores. Pero el punto de desacuerdo fundamental entre ellos radica en que la diferencia heideggeriana se juega sobre lo *mismo* para todo el conjunto de los entes; es decir, Heidegger piensa la diferencia como orientada hacia el interior de cada ente como lo mismo. En este sentido, según la posición deleuziana, pensar lo impensado en la filosofía heideggeriana refiere a un pensamiento de la diferencia que debe cuestionar y pensar al ser y su diferencia con lo ente pero sobre un mismo suelo que sostendría la relación diferencial, lo que conlleva a seguir pensando de acuerdo a la lógica de fundamentación. Pero en el caso de la filosofía deleuziana ocurre todo lo contrario. No hay ni olvido de algo impensado

<sup>25</sup>MENGUE, P., *Deleuze o el sistema de lo múltiple*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008, p. 124.

interno a los entes, ni un mismo suelo que sostenga la relación diferencial que constituya y haga la diferencia; sino que, en la posición deleuziana, la diferencia se juega en el despliegue externo de lo múltiple en cuanto tal. Esta diferencia es producida a partir de la noción de repetición que Deleuze reelabora a partir de su lectura de la filosofía de Nietzsche. La repetición no es ni se juega sobre lo mismo como se suele entender esta doctrina en Nietzsche, sino que la repetición es de lo que difiere, en cuanto que es una diferencia activa que diversifica lo ente en multiplicidades siempre nuevas y originales; y esta potencia activa es lo que se repite eternamente.

Para Deleuze, el movimiento del pensamiento heideggeriano, entonces, resulta de gran relevancia y un gran avance respecto de la destrucción de las categorías de fundamentación propias de la lógica metafísica, pero sostiene que ella queda a mitad de camino porque, en última instancia, la mismidad en la que se juega la relación ser-entes resulta ser nuevamente un centro unificador de fundamentación; que ordena la realidad dentro de la misma lógica metafísica que se intentaba destruir o evitar. En definitiva, la postura deleuziana resulta taxativa respecto a la de Heidegger: postular una filosofía de la diferencia sobre la mismidad impide pensar y hacer la diferencia; porque la propuesta deleuziana se dirige a la posibilidad de una multiplicación diferenciante de las multiplicidades, donde la identidad del punto de partida nunca es conservada, ni subsumida, ni superada; sino que lo que postula la filosofía de Deleuze es pensar la realidad desde otra lógica donde el elemento irreductible de su pensamiento sea la constitución heterogénica de lo real, donde lo múltiple no tenga nada en común, no tenga identidad alguna con su punto de partida. Esto impediría toda lógica de fundamentación o justificación regida por el principio de identidad que subyazca a las diferencias. Es decir, la potencia del ser que se expresa en las diferentes multiplicidades repite la diferencia eternamente como diferente a lo sido, a lo que es y diferente, también, a lo que pueda ser. La potencia activa del ser, irreductible a lógica de la identidad, que distribuye las diferencias multiplicándolas infinitamente, es la que retorna, pero siendo siempre diferente de sí misma.

Entonces, la diferencia está a la base de cualquier apertura del ser, de cualquier época histórica, dado que no hay historia sin una repetición original y originaria de la diferencia ser-ente, y a su vez, nuestra historia es la historia de la metafísica como repetición del olvido, del problema, que plantea la pregunta porqué la diferencia.<sup>26</sup> Pero

<sup>26</sup> Cfr. VATTIMO, Gianni, *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986 p. 77.

llegados a este punto, nos encontramos con ciertos equívocos en las interpretaciones de la filosofía heideggeriana, que quizás sean los mismos equívocos de la interpretación que hace Deleuze. La diferencia ontológica es aquel carácter por el cual el ser se retrae al desentrañarse en el ente. La metafísica es consecuencia de ello como destino histórico del ser. Pero pensada así, la conexión ocultarse-desocultarse y destino parece ser una estructura objetiva que se sustrae a la diferencia como modo de apertura, eventual. Estas interpretaciones quieren hacer del ser, del que habla Heidegger, una estructura estable que se renueva al implicarse en la apertura y ocultación. Además, cuando Heidegger dice que la historia de la metafísica se produce por el olvido de la diferencia, no apunta solamente al hecho de que no se haya pensado al ser mismo, sino también al olvido de la diferencia como problema, al olvido de la problematización de la diferencia en su carácter contingente.